'9/4

SADDHARMA

Tijdschrift over boeddhisme

Juni 1988



In dit nummer:

SADDHARMA - de Goede Leer - is het orgaan van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme. Het blad verschijnt viermaal per jaar.
Losse nummers: *f*. 3,--.

Redactie: I. den Boer, Storm van 's-Gravesandeweg 75, 2242 JD Wassenaar, prof. dr. R.H.C. Janssen, Nico Tydeman, dr. H.F. de Wit.

De Stichting Vrienden van het Boeddhisme is sinds 15 december 1978 de voortzetting van de Stichting Nederlands Boeddhistisch Centrum die werd opgericht op 8 november 1967. De stichting is:

- een ontmoetingsplaats voor alle vrienden van het boeddhisme;
- niet gebonden aan een boeddhistische school of groepering; de verschillende richtingen die het boeddhisme kent, komen in haar publikaties en op haar bijeenkomsten aan het woord;
- geen religieus genootschap in de engere zin van het woord.

De Stichting Vrienden van het Boeddhisme wil diegenen verenigen - welke levensovertuiging of welk geloof zij ook aanhangen - die op enigerlei wijze belangstellen in het boeddhisme of zich daarbij betrokken voelen. Zij zijn als begunstigers van harte welkom.

Begunstigers ontvangen het tijdschrift Saddharma en brochures over onderwerpen die in het kader van het boeddhisme van belang zijn en die onder auspiciën van de stichting worden uitgegeven; zij hebben het recht deel te nemen aan de landelijke lente- en herfstbijeenkomsten.

Tevens wil de stichting, onder meer door het in stand houden van een bibliotheek, fungeren als documentatiecentrum over het boeddhisme ten behoeve van begunstigers en andere belangstellenden.

Secretariaat: W.J. Roscam Abbing, Eperweg 49-18, 8072 DA Nunspeet.

Minimum-donatie 1988: *f*. 35,--. (Echtpaar *f*. 45,--, stud. *f*. 25,--). Postgiro no. 1520022 t.n.v. penningmeester stichting Vrienden van het Boeddhisme, Nijmegen.

Brochures die nog verkrijgbaar zijn:
Grondbeginselen van het boeddhisme, door Tonny Kurpershoek-Scherft,
Natuurbehoud en milieubeheer: metta en karuna, door Victor Westhoff,
Inzicht en uitzicht, twee opstellen over Zen, door Leo Boer,
Boeddhisme en psychologie, door Rob Janssen,
Oosterse meditatie en westerse psychotherapie, door Ada Herpst.
Prijs (incl. porto) *f*. 5,-- per exemplaar.

Tevens verkrijgbaar: het insigne 'Wiel van de Leer', met het woord Dharma, verguld.
Prijs (incl. porto) *f*. 17,50.

Bestellingen gelieve men te richting aan het secretariaat. Vermeldt s.v.p. duidelijk de titel van de gewenste brochure.

SADDHARMA

Jaargang 19, nr. 4 **Juni 1988**

REDACTIONEEL

OUDE TEKSTEN

Wie op zoek is naar wat het oude boeddhisme leerde, raakt al gauw in een oerwoud van boeken verdwaald als men zich beperkt tot de gangbare publikaties. Waarom niet de oorspronkelijke teksten - in vertaling, voornamelijk in het Engels - ter hand genomen?

Prof. Vetter, hoogleraar boeddhologie aan de Rijksuniversiteit Leiden, wijst in dit nummer van Saddharma de weg in enkele teksten van de Majjhima Nikāya. Hij betoogt dat de Boeddha in zijn eerste preek de weg van de meditatie verkondigde. Pas na enige tijd is de weg van het onderscheidend inzicht naar voren gekomen, de meer intellectuele benadering van de waarheid. De twee wegen vullen elkaar aan.

De kern van de teksten is enigermate overwoekerd door culturele aangroeisels uit de tijd van de Boeddha, ruim 2500 jaar geleden. Maar die kern is van alle tijden. De Boeddha was een geneesheer wiens therapieën ook vandaag de dag bruikbaar zijn. Wie de Majjhima Nikāya opslaat, zal het beamen. Het is voor de goede verstaander nog steeds (vrij vertaald) "alsof men rechtop zet wat is omgevallen, of onthult wat bedekt was, of de weg wijst aan iemand die verdwaald is, of een olielamp in het donker binnendraagt zodat de zienden stoffelijke vormen kunnen onderscheiden".

In een serie artikelen, waarvan in dit nummer het tweede wordt gepubliceerd, over de ontwikkeling van het boeddhisme in Nederland wordt in het kort beschreven hoe met vallen en opstaan de 'lamp van het boeddhisme' organisatorisch een plaats in ons land kon krijgen. De lamp heeft een veelkleurige uitstraling. Gaandeweg heeft in de laatste decennia een aantal hoofdstromingen van het boeddhisme een vaste bedding in Nederland gevonden. De Boeddhistische Agenda, die in elk nummer van Saddharma verschijnt, biedt daarvan een afspiegeling. Het licht van de lamp is ontstoken door de Boeddha en het is inspirerend om van tijd tot tijd naar die oorsprong terug te gaan, bijvoorbeeld zoals weergegeven in oude teksten als die van de Majjhima Nikāya.

• • •

TWEE WEGEN: MEDITATIE EN ONDERSCHEIDEND INZICHT

door prof. dr. T. Vetter

Puur formeel gezien wil ik de stelling verdedigen, dat het voor de filoloog noodzakelijk en mogelijk is om naar de oudste stand van de prediking van de Boeddha te vragen. Ik zal met methodologische overwegingen beginnen en langzaam bij de zaken zelf komen.

Daarbij zal blijken dat oorspronkelijk alleen een weg van jhāna (meditatie) werd onderwezen en dat er pas na enige tijd een weg van paññā (onderscheidend inzicht) bij kwam.

Voor degenen die aan de Theravāda-combinatie van meditatie en onderscheidend inzicht, jhāna en paññā, gewend zijn, wil ik echter direct zeggen dat in de oude teksten waarop ik mij zal baseren, een dergelijke combinatie niet voorkomt en dat dit voor de filoloog een latere synthese is, waarin beslist niet alles werd bewaard wat de authentieke meditatieweg kenmerkt.

Deze meditatie-weg had ook helemaal geen aanvulling door paññā nodig. Wel was paññā ermee gediend dat men na enige tijd probeerde een diepgaand inzicht voor te bereiden door meditatieve toestanden die enigzins op de authentieke meditatie lijken, maar op een andere en meer kunstmatige manier tot stand komen, b.v. door kasina-oefeningen (concentratie op een voorwerp).

Voor een beschrijving van de oudste stadia van de verkondiging maken we vooral gebruik van de goed bewaarde en op heel wat plaatsen niet aan de heersende dogma's geconformeerde canon van de Theravadins.

De Theravadins vormen, ondanks hun naam die met het Sanskrit Sthavira correspondeert, slechts een van de vele takken van de Sthaviratraditie. Hun canon is in een Middel-indisch idioom gesteld, dat sedert enkele eeuwen Pāli wordt genoemd. De schriftelijke fixering van die canon begon in de eerste eeuw voor het begin van onze jaartelling op Sri Lanka.

Soms kunnen we ons ook baseren op een fragmentarische overlevering in Sanskrit en op Chinese vertalingen die op Sanskrit of Middelindische versies zijn gebaseerd. Daarbij gaat het meestal om overleveringen van andere, niet meer bestaande, Sthavira-scholen.

Dit artikel is de tekst van de voordracht die prof. Vetter, hoogleraar boeddhologie aan de Rijksuniversiteit Leiden, heeft gehouden op de voorjaarsbijeenkomst van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme op 16 maart j.l. in De Kosmos te Amsterdam.

Vergelijking van de Pāli-versie met deze versies kan enige informatie verschaffenn over de oudste stand van een leerstuk binnen de Sthavira-overlevering.

Daarmee bereiken we vermoedelijk in de meeste gevallen de situatie aan het begin van de regeriingstijd van Asoka (omstreeks 270 voor het begin van onze jaartelling). Onder zijn regime werden namelijk veel zendingsactiviteiten ontplooid, die tot verlies van onderling contact en daarmee tot afwijkende versies van teksten en soms ook tot aparte dogmatische ontwikkelingen leidden.

Van de andere grote stroming naast de Sthaviras, de Mahāsanghikas, zijn heel weinig teksten bewaard gebleven; bovendien concentreerden zij zich op de Boeddha zelf en niet zozeer op zijn leer.

De gemeenschappelijke kern van Sthavira-bronnen, die zo wordt verkregen, kan echter niet zonder meer als het woord van de Boeddha worden beschouwd. Langere teksten vertonen b.v. vaak een al te kunstmatige samenstelling van leerstukken die, als ze apart verschijnen, veel beter te begrijpen zijn.

En als men kortere teksten door vergelijking van recensies reconstrueert, doen zich eveneens problemen voor, b.v. een reeks van synoniemen waarvan het laatste niet meer goed bij het eerste past. Ook stemmen deze kortere teksten bij analoge thema's niet altijd overeen.

Bij langere teksten ligt compilatie, het bijeenbrengen van stukken, door anderen voor de hand. Dit zal vooral na de dood van de Boeddha zijn gebeurd, dus (zoals men tegenwoordig eerder geneigd is aan te nemen) na 360 voor het begin van onze jaartelling (dus niet na 480, zoals men in de meeste boeken leest).

Bij kortere teksten mag men soms eveneens aan ingrepen door anderen denken, zowel wat de kern als wat aanvullingen betreft. Dit kan al tijdens het lange leven de Boeddha zijn gebeurd.

We kennen menig verhaal waarin de Verhevene achteraf iets goedkeurt dat een van zijn discipelen heeft gezegd; de toevoeging dat de Boeddha dit ooit eens zelf zou hebben verkondigd, hoeft dan niet zo zwaar te wegen. Men meende waarschijnlijk oprecht dat de Boeddha dit gezegd zou moeten hebben.

Sommige leerstukken zijn echter zo vaak en onder zulke verschillende omstandigheden met een optreden van de Boeddha verbonden dat het beter lijkt om hun onderlinge variatie uit een ontwikkeling van de prediking van de Boeddha zelf te verklaren.

Ontwikkeling wil hier niet zeggen dat de doelstelling verandert of dat iets wat later komt, beter zou zijn. We hebben echter te maken met een voortschrijdende theoretische complexiteit en een vermeerdering van de praktische mogelijkheden.

De meeste boeddhisten hebben de neiging om alles tot één enkele oorspronkelijke verlichting of één enkel ontwaken (bodhi) van Gotama te herleiden.

Variatie in de leer wordt dan daarmee verklaard dat de Boeddha, puttend uit een reservoir van altijd al aanwezige mogelijkheden, aan elke persoon de voor hem beste manier om verlost te worden meedeelt. Hierbij wordt echter vergeten dat ook afwijkende theorieën aan de Boeddha worden toegeschreven.

Er bestaat ook een variatie van verhalen die de Boeddha zelf over zijn verlichting zou hebben verteld. Bij veel van deze teksten is met externe criteria te bepalen dat ze van te late datum zijn om aan de historische Boeddha toegeschreven te kunnen worden. Ook varieert de inhoud. Voor de auteur van een dergelijk verhaal moest de Boeddha kennelijk op het moment van zijn verlichting al die leerstukken hebben geschouwd die in zijn eigen tijd en omgeving van belang waren.

Wat nu de indeling van de Pāli-canon betreft, hoeft men bij de vraag naar de oudste boeddhistische leer nauwelijks rekening te houden met de derde afdeling, de Abhidhamma; er zijn ook weinig boeddhisten die deze als oorspronkelijk Boeddha-woord beschouwen.

De meeste kans lijkt men te hebben bij de tweede verzameling, de Sutta-pitaka. Hier vindt men vaak preken of delen van preken, die een heel oude indruk maken. Het probleem is echter dat deze stukken tekst nog niet genoeg overeenstemmen, zodat het een persoonlijke keuze lijkt te moeten blijven wat men de oudste leer noemt.

Een uitweg uit deze impasse biedt de afdeling van de Vinaya. Dit is een verzameling van alle regels die in de oude (maar niet noodzakelijk de oudste) tijd werden opgesteld, en van verhalen over de aanleiding tot de regelgeving.

Deze compilatie wil ook de geschiedenis van de boeddhistische orde beschrijven. Tot dit doel zijn een paar preken opgenomen die het beginstadium documenteren en ook de historicus als een soort leidraad kunnen dienen.

Het is namelijk opmerkelijk dat deze compilatie is samengesteld door een persoon (of personen) die zich niet kon voorstellen dat verlossing anders tot stand komt dan door het begrijpen van een preek over het feit dat de constituenten (of: componenten) van de menselijke persoon niet het zelf zijn.

Toch waagt hij het niet om deze niet-zelf-preek aan het begin van de verkondiging van de Boeddha te zetten: zij is voor hem de tweede preek van Benares.

Wat hij - kennelijk onder druk van de overlevering - als eerste preek noteert, de preek waarmee zoals dat heet het rad der leer in beweging werd gezet, bevat niets over constituenten van een persoon en over hun niet-het-zelf-zijn.

Hier spreekt de Boeddha, nadat hij tegenover vroegere mede-asceten kenbaar heeft gemaakt nu verlicht (sambuddha) te zijn, over een weg van het midden.

Die weg wordt dan nader verklaard als een achtvoudig pad, dat culmineert in de "juiste meditatieve concentratie (sammā-samādhi)", en dat in een volgende sectie in het theoretische kader van vier edele waarheden wordt geplaatst. Dit achtvoudige pad toont voor de filoloog ondanks alle "theologische" interpretatiekunsten geen enkel spoor van paññā.

Dat bewijst ook het gedrag van de compilator van de Vinaya. Hij doet niets met de inhoud van deze eerste preek, hij noemt meditatie niet eens als een voorbereiding op paññā. Voor hem is deze preek alleen een poging van de Boeddha om de eerste leden van de orde te winnen.

Voor het vernietigen van de begeerte (die volgens de vier edele waarheden de oorzaak van een toekomstig bestaan is) kent hij alleen een weg van zuivere paññā, namelijk het luisteren naar en begrijpen van een (niet met de verlichting geassocieerde) preek van de Boeddha over het niet-het-zelf-zijn van de constituenten.

Dat echter de preek van het in beweging zetten van het rad van de leer in deze compilatie toch de eerste plaats van alle preken van de Boeddha inneemt, lijkt me bewijs genoeg voor de conclusie dat het hierbij om oudere leerstukken gaat dan de preek over het niet-het-zelf-zijn van de constituenten. Men kon deze leerstukken eenvoudig niet negeren of naar een later tijdstip schuiven.

Een andere observatie kan bevestigen dat dit een historische volgorde is. De leer van de vier edele waarheden, waarvan het belangrijkste aspect lijkt te zijn dat een reeds gerealiseerde ervaring van bevrijdzijn nu ook goed wordt verklaard, kent alleen de begeerte, de "dorst", als oorzaak van toekomstig bestaan.

In een ander theoretisch kader van het verlossingsstreven, de twaalfledige reeks van het afhankelijke ontstaan, wordt echter het niet-weten als eerste oorzaak van toekomstig bestaan genoemd en pas in tweede instantie de "dorst".

Neemt men aan dat, om de begeerte te bestrijden, later de methode van het beoordelen van de constituenten als niet-zelf werd aangevoerd (en parallel daarmee ook in de meditatie-weg een afsluitend weten werd geïntroduceerd), dan wordt begrijpelijk waarom in een kennelijk nieuw theoretisch kader de "dorst" voorafgegaan wordt door het niet-weten.

De begeerte wordt hier met een meer intellectuele methode bestreden en deze richt zich vanzelfsprekend eerst tegen het niet-weten en daarna pas tegen de begeerte.

Dat dit nieuwe theorerische kader, de twaalfledige reeks van het afhankelijke ontstaan, in sommige teksten eveneens de inhoud van de verlichting van de Boeddha is, soms na de vier edele waarheden, soms samen met hen, soms voor hen, soms alleen, hoeft niet te verbazen. Later was dit een belangrijke leerstelling geworden.
Maar deze passages kunnen geen aanspraak maken op dezelfde historische evidentie als het begin waarover de Vinaya bericht.

Ik baseer mij dus op de volgorde van de Vinaya en maak van hieruit gebruik van passages van de Sutta-pitaka. We mogen aannemen dat de juiste samādhi van het edele achtvoudige pad correspondeert met de in de sutta's dominerende term jhāna, onder andere omdat de beschrijvingen van de voorbereiding veel op elkaar lijken (al hebben we bij het achtvoudige pad alleen maar aanduidingen).

Van de sutta's die over jhāna spreken, is Majjhima-Nikāya 36 een van de belangrijkste. Daar wordt bericht, hoe de asceet Gotama na jarenlange, steeds hardere kastijdingen het vruchteloze van deze pogingen inziet en hoe op dat moment een herinnering aan een belevenis uit zijn jeugd bij hem opkomt.

Hij herinnert zich dat hij eens, terwijl zijn vader (op het veld) aan het werk was, in de koele schaduw van een jamboe-boom zat. Afgezonderd van objecten die de begeerte kunnen opwekken, afgezonderd van storende (psychische) eigenschappen bereikte hij gedurende enige tijd een met nadenken en overwegen verbonden, uit (deze dubbele) afzondering ontsprongen (toestand van) vreugde en geluk, het eerste jhāna.

Hij vraagt zich af of dit misschien de weg naar de verlichting is. Hij voelt onmiddellijk dat dit zo is. Hij weet ook dat hij voor dit geluk, dat niets met zinlijke objecten en niets met schadelijke emoties van doen heeft, niet bang hoeft te zijn.

In de laatstgenoemde zinnen van dit bericht ziet men dat de Boeddha zich van het ascetische vooroordeel bevrijdt dat men het heil niet door geluk, maar alleen door pijn, die men geduldig ondergaat of zichzelf aandoet, zou kunnen bereiken.

Hij blijft echter geluk dat door zinlijke objecten en emoties is veroorzaakt, afwijzen. Niet-zinlijk geluk is echter, zoals we zullen zien, slechts uitgangspunt van deze vorm van mediteren; het eindpunt is een toestand van volmaakte gelijkmoedigheid en bewustheid.

Dezelfde tekst bericht verder dat de Boeddha zich nu eerst weer door voedsel sterkt, wat zijn vijf mede-asceten doet besluiten hem te verlaten. Daarna roept hij de toestand uit zijn jeugd weer op en bereikt daarmee de eerste trap in een meditatieproces dat in vier trappen is verdeeld.

Na enige tijd bereikt hij een tweede trap die vooral wordt gekenmerkt door het ophouden van nadenken en overwegen. In hun plaats ontstaan "innerlijke rust" en "eenwording van het hart".

Er is nog steeds sprake van een gevoel van vreugde en geluk; dit geldt nu echter als resultaat van concentratie (samādhi), terwijl het bij de eerste trap met afzondering (viveka) werd verklaard.

Na verloop van tijd bereikt hij de derde trap van jhāna. Het gevoel van vreugde is verdwenen. Hij is nu gelijkmoedig, klaar bewust en helder waarnemend. Met het lichaam echter ervaart hij nog steeds geluk.

Tenslotte bereikt hij het vierde jhāna. Nadat ook het lichamelijke gevoel van geluk is opgegeven, bevindt hij zich nu in een toestand van volmaakte gelijkmoedigheid (upekkhā) en bewustheid (sati).

In de hier aangehaalde tekst volgt nog de realisering van drie soorten weten; de laatste, het weten van de vier edele waarheden, is verbonden met de ervaring van bevrijding van alle bevlekkingen (āsava) die tot wedergeboorte leiden.

Dit correspondeert echter niet met gegevens van de Vinaya-passage, waar alleen de juiste samādhi leidt tot verlossing. Bovendien worden de eerste twee soorten van dit hogere weten in een tijdsvorm beschreven die afwijkt van die waarin de rest van het bericht is gesteld. Men kan er dus tamelijk zeker van zijn dat het hier om aanvullingen gaat.

Dit vooropgesteld krijgt men, als men de Vinaya-passage en Majjhima-Nikāya 36 vergelijkt, het volgende beeld. De essentie van de eerste verkondiging van de Boeddha was jhāna, dat als een weg van het midden werd geïntroduceerd. Dat in de Vinaya de weg van het midden met het achtvoudige pad en niet alleen met de juiste samādhi wordt geïdentificeerd, is waarschijnijk een secundaire ontwikkeling. Dit pad kan namelijk moeilijk als een onderdeel van de allereerste preek worden begrepen.

Het is een schema dat zonder invulling weinig zegt en bovendien de ervaring vooronderstelt dat sommige toehoorders niet, zoals de Boeddha zelf, genoeg hadden aan de intuïtie van een weg van het midden, waarmee hoogstwaarschijnlijk het niet-wereldse geluk van de beginstadia van meditatieve concentratie was bedoeld, maar via allerlei voorschriften naar een geestestoestand moesten worden geleid waarin die weg van het midden zichtbaar begon te worden.

De vier jhāna's worden door twee belangrijke structuurelementen gekenmerkt: gevoelens en bewustheid. Uitgangspunt zijn aan de ene kant vreugde en geluk, het eindpunt is ongestoorde gelijkmoedigheid. Aan de andere kant wordt met nadenken en overwegen begonnen en met een (niet-discursieve) ongestoorde bewustheid geëindigd.

In het achtvoudige pad wordt juiste bewustheid (sammā-sati) genoemd als voorbereiding op de juiste samādhi - men wordt, zoals in andere teksten te lezen is, geacht alles bewust te doen (b.v. als men loopt, weet men: "Ik loop"). Bij het nadenken en overwegen dat bij het eerste jhāna wordt genoemd, dient men daarom niet zozeer te denken aan abstracte of verweg liggende dingen, maar aan het zich bewustmaken en overdenken van wat men concreet voor ogen heeft.

Bij de beschrijving van de voorbereiding hoort trouwens dat men op een eenzame plaats met gekruiste benen gaat zitten, het lichaam rechtop en de aandacht binnen een beperkt gezichtsveld houdend (parimukham satim upatthapetvā).

Een bewustmaken met behulp van woorden en zinnen is echter vanaf de tweede trap uitgesloten. Bij de zuivere bewustheid die de vierde trap kenmerkt, kan men daarom het beste denken aan een volstrekt spontane bewustheid.

Uit dit alles blijkt dat men het hoogtepunt van jhāna niet extase of

trance moet noemen en dat men daarbij ook niet aan een toestand moet denken waarin niets meer verschijnt. Uit de andere term die wordt gebruikt om het vierde jhāna te beschrijven, namelijk volmaakte gelijkmoedigheid, zou men kunnen opmaken dat alles wat verschijnt, mede doordat het als verschijnend bewust gemaakt wordt, de mediterende niet meer raakt. Deze volmaaktheid van gelijkmoedigheid en bewustheid was waarschijnlijk oorspronkelijk de enige basis voor de ervaring van verlost-zijn.

Onverschilligheid in het dagelijkse leven hoeft echter niet het resultaat van deze toestand te zijn, want hij komt niet alleen door bewustheid tot stand, maar is ook een voortzetting van gelukstoestanden; en deze zijn, zoals uitvoerige voorschriften in de Sutta-pitaka laten zien, gebaseerd op een asecetisch gedrag waarin medeleven met alle levende wezens een centrale plaats inneemt.

Het volmaakte vervullen van de in hoge mate door dit medeleven bepaalde ascetische regels leidt namelijk, evenals de beteugeling van de zintuigen, tot een niet-zinlijk geluk dat de uitgangsbasis voor jhāna is. Dit medeleven mag daarom ook, hoewel geluk in het vierde jhāna niet meer manifest is, als in zekere zin daarin bewaard, worden beschouwd.

Bij een relatief oude laag van de overlevering schijnt overigens ook te horen dat door sommigen uitsluitend een van de twee bovengenoemde componenten van jhāna, gevoel of bewustheid, wordt beoefend. Het woord jhāna wordt dan meestal niet gebruikt. De verwachting is echter, tenminste in de eerste tijd, dat ook deze methoden volwaardige wegen naar de verlossing zijn.

De kant van het gevoel domineert in de oefening van de "onmetelijken", waarbij achter elkaar de gevoelens van vriendschap, medelijden, blijdschap en gelijkmoedigheid naar alle richtingen worden uitgestraald, zonder ergens een grens te trekken en ook maar één wezen uit te zonderen.

De kant van de bewustheid wordt beoefend in de verlossingsweg van het "richten van de bewustheid (of: van de aandacht)" (satipatthāna). Het uitgangspunt was waarschijnlijk de al genoemde oefening van bewustheid, waarbij men probeert zich van alles wat men doet bewust te zijn; het letten op het in- en uitademen was hier een van de belangrijkste ontdekkingen. Het gebied voor de aandacht werd echter zozeer uitgebreid, dat tenslotte ook objecten werden aanbevolen die niet direct gegeven of zelfs abstract zijn (zoals leerstellingen), en dat maakt een minder overtuigende indruk.

Nu de methode van onderscheidend inzicht (paññā). Wat in de Vinaya als tweede preek van Benares verschijnt, volgde waarschijnlijk veel later dan alleen maar enkele uren of dagen op de "eerste preek" (die ook niet op één dag werd gehouden).

De presentatie als direct aansluitende preek is echter te begrijpen als

men bedenkt, dat voor de compilator de Boeddha niet lang geaarzeld kan hebben om deze in zijn ogen enige efficiënte methode aan zijn eerste discipelen mee te delen.

Tegen deze presentatie spreekt echter onder andere dat de inhoud van de "tweede preek" niet als een alternatief wordt aangekondigd en dat alles wat in de "eerste preek" wordt gezegd, tot een uiterlijke voorwaarde voor de adviezen van de tweede preek is gedegradeerd. Ook vertoont deze "tweede preek" reeds sporen van een verdere ontwikkeling.

Rekening houdend met teksten in de Sutta-pitaka die spreken over verschillende mogelijkheden om verlost te worden, mogen we aannemen dat de Boeddha de inhoud van de "tweede preek" als een alternatieve (en waarschijnlijk ook gemakkelijkere) methode beschouwde.

De begeerte, die volgens de vier edele waarheden tot een nieuwe existentie leidt, wordt nu bestreden door de eigen persoon in vijf constituenten of componenten te ontleden en bij elke constituent vast te stellen dat hij niet het zelf is. Daardoor krijgt men genoeg van de constituenten en begeert men niets meer.

Bij de vijf constituenten mogen we in de oude tijd aan het volgende denken. De eerste, rūpa, is het "uit de vier elementen bestaande" lichaam; de tweede, vedanā, is aangenaam, onaangenaam en indifferent gevoel; de derde, saññā, behelst het begrijpen van concrete objecten, maar ook denkbeelden die niet op directe perceptie zijn gebaseerd; de vierde, sankhārā, omvat drijfveren zoals begeerte en haat, en de vijfde, viññāna, is de pure impressie van een kleur, een geluid, een reuk enz.

De "tweede preek" van Benares heeft twee secties die enig verschil in benadering en ook enige ontwikkeling vertonen. In de eerste sectie wordt van deze vijf constituenten vastgesteld dat ze niet-zelf (anattā) zijn, omdat ze lijden met zich meebrengen en omdat men niet naar wens over hen kan beschikken. Deze argumentatie voor het niet-zelf-zijn van de constituenten komt men in andere canonieke teksten niet vaak meer tegen.

Van beslissende invloed op de verdere geschiedenis van het boeddhisme werd de argumentatie in de tweede sectie: de constituenten van een persoon zijn niet het zelf, omdat ze lijden zijn; en lijden zijn zij, omdat zij vergankelijk zijn.

Binnen deze argumentatie betekent "lijden" zoveel als "principieel onbevredigend zijn". Het gaat niet, zoals bij de eerste edele waarheid en ook nog in de eerste sectie van de tweede preek, om ondraaglijke situaties die weliswaar elk bestaan bedreigen, maar toch niet altijd aanwezig zijn (b.v. ziekte).

In deze tweede sectie moeten niet alleen de direct gegeven constituenten van de eigen persoon op deze manier worden beschouwd, maar alle constituenten onder alle omstandigheden. Vermoedelijk wordt daarmee bedoeld: alles wat ooit eens gegeven kan zijn.

Hierbij wordt de term paññā geïntroduceerd, die in de Pāli-canon weliswaar ook een minder specifieke betekenis kan hebben, meestal echter op de hier gepresenteerde methode doelt en dan met "onderscheidend inzicht" kan worden weergegeven.

De tekst zegt hier dat men alles met juist onderscheidend inzicht, zoals het werkelijk is, aldus moet beschouwen: "Dit is niet van mij, dit ben ik niet, dit is niet mijn zelf (na me attā)".

Tenslotte wordt in de tekst beschreven wat van deze methode wordt verwacht: "De edele discipel die (dit) heeft geleerd en, monniken, (alles) op deze manier bekijkt, krijgt genoeg van de vijf constituenten. Genoeg krijgend (van dit alles) begeert hij niet meer. Door niet meer te begeren wordt hij verlost".

Een waarschijnlijk latere toevoeging zegt: "Zodra hij verlost is, ontstaat het weten: (de geest) is verlost. Hij weet: (weder-)geboorte is vernietigd, het heilige leven heeft zijn doel bereikt, wat men doen moest is gedaan, er is geen terug meer naar deze toestand".

Wat nu de argumentie betreft die in de tweede sectie wordt gebruikt, mag men misschien het volgende opmerken. Dat de vergangelijkheid impliceert dat iets onbevredigend is, zal niet worden aanvaard door degene die aan allerlei vergangelijke dingen vreugde weet te ontlenen. Bij de toehoorders zal men daarom een verlangen naar onveranderlijke vrede moeten vooronderstellen.

Het is ook niet door iedereen in te zien dat onbevredigd zijn inhoudt dat iets niet het zelf is. Voor de meeste mensen is dit geen reden om van identificatie met lichaam of psychische gegevens af te zien. Ook hier moet men bij de toehoorders iets vooronderstellen, namelijk het gevoel dat het bestaan zoals we dat normaal ervaren, niet onze ware bestemming kan zijn.

Blijft nog toe te voegen wat de compilator van de Vinaya zelf over het effect van deze preek over het niet-het-zelf-zijn zegt. Ik citeer: "Terwijl deze verklaring werd uitgesproken, werden de geesten van deze vijf monniken zonder aanhangen van de bevlekkingen verlost".

"Bevlekkingen" (āsava) is een begrip dat in de eerste noch in de tweede preek voorkomt. De compilator duidt daarmee aan dat de monniken tijdens het horen van deze preek volledig werden bevrijd van begeerte en van niet-weten, en daarmee van toekomstige existenties werden verlost.

In sommige sutta's over het niet-het-zelf-zijn van de constituenten zijn meer predicaten dan verganklijk, lijden (onbevredigend) en niet-zelf te vinden.

Zo moet men volgens Majjhima-Nikāya 74 het zichtbare, uit vier elementen opgebouwde lichaam aldus beschouwen: als vergankelijk, als lijden, als ziekte, als gezwel, als wond, als wantoestand, als benauwend, als vreemd, als verval, als leeg, als niet-zelf. Hier verschijnt ook het

woord suñña ("leeg"), dat later met een iets andere betekenis, namelijk "irreëel", een centraal begrip in het boeddhisme zou worden.

De elf genoemde predicaten blijven in dit sutta echter beperkt tot een beoordeling van het zichtbare lichaam. Alleen de constituent van (aangenaam, onaangenaam en indifferent) gevoel wordt nog verder beoordeeld, maar hiervoor worden, met uitzondering van "vergankelijk", andere predicaten gebruikt. Men moet alle gevoelens beschouwen als vergankelijk, als veroorzaakt, als afhankelijk ontstaan, als gedoemd tot vergaan en verdwijnen.

Hier wordt iets van een beredenering van het predicaat "vergangelijk" zichtbaar die in andere preken de vorm kreeg: wat (uit welke oorzaken ook) is ontstaan, zal noodzakelijk weer vergaan.

Majjhima-Nikāya 74 vervolgt: "Wie de gevoelens zo bekijkt, krijgt genoeg van de gevoelens; genoeg krijgend begeert hij niet meer; door niet meer te begeren wordt hij verlost". Aan het eind wordt bericht dat Sāriputta, de beroemde discipel van de Boeddha, bij het beluisteren en overdenken van deze tot Dīghanakha gerichte preek, van alle (tot wedergeboorte leidende) bevlekkingen werd verlost.

Dit gebeurde terwijl hij achter de predikende Boeddha stond en hem frisse lucht toewaaierde. Hieruit blijkt dat voor de schrijver van dit bericht deze methode niets met hogere trappen van jhāna te maken heeft, waarbij immers niet over iets wordt nagedacht. Sāriputta zit ook niet met gekruiste benen, wat bij jhāna als voorwaarde wordt genoemd.

Tot zover de methode van onderscheidend inzicht. Heeft de Boeddha hiermee een heilsweg geïntroduceerd die helemaal niets met de oorspronkelijke meditatie-weg te maken heeft? Ik denk niet dat dit zo gesteld mag worden.

Weliswaar is hier heel duidelijk een vorm van nadenken in de plaats getreden van meditatieve concentratie die alleen in het begin enig nadenken (over concrete dingen) kent. Toch lijkt het mij vrij evident dat de twee methoden meer gemeen hebben dan alleen de doelstelling en een goede concentratie die natuurlijk ook bij onderscheidend inzicht niet mag ontbreken.

Wat namelijk in het vierde jhāna gebeurt, in de volmaaktheid van gelijkmoedigheid en bewustheid, kan worden geïnterpreteerd als volledige desidentificatie met alles wat gegeven is, zowel buiten als binnen.

Dat ik mij ervan bewust ben dat iets gegeven is, dus niet door mij is gemaakt, creëert al afstand en gelijkmoedigheid. Er is geen verschijnsel te bedenken dat niet op deze manier tot bewustzijn zou kunnen komen, zelfs niet de eigen wil en zijn produkten. Onderscheidend inzicht bedoelt niets anders dan deze desidentificatie op een argumentatieve manier te bereiken.

De daarmee verbonden ervaring blijkt echter niet zo diepgaand te

zijn als in het vierde jhāna. Ze wordt namelijk altijd gepresenteerd als een middel om de begeerte te overwinnen en daarmee de wedergeboorte, niet ook als een doel op zichzelf. Het is duidelijk een alternatieve methode, die de vier edele waarheden vooronderstelt.

Het feit echter dat onderscheidend inzicht het interpretatieschema van de vier edele waarheden vooronderstelt, wil nog niet zeggen dat het, als vierde waarheid, even goed daarin past als het vierde jhāna en zijn voorbereiding.

Onderscheidend inzicht hanteert namelijk over het algemeen een begrip van lijden dat uit de vergankelijkheid van alles is afgeleid en niet uit het onwenselijke en bedreigende van situaties die met elke existentie plegen verbonden te zijn, b.v. met ouderdom verbonden gebrekkigheid, ziekte en dood.

Deze discrepantie wordt in die boeddhistische scholen evident waar men de vergankelijkheid tot ogenblikkelijkheid en zelfs tot irrealiteit van alle dingen radicaliseerde.

De dood vindt dan op elk moment plaats en het is, theoretisch tenminste, niet meer in te zien waarom men zich druk zou moeten maken over een dood die als einde van een leven geconcipieerd is of over allerlei lotgevallen die een leven plegen te bedreigen. Het zou dan consequent zijn om niet meer naar verlossing te streven. Deze conclusie hebben sommige scholen dan ook getrokken.

Het zou overigens heel wat minder moeite kosten om de opkomst van het idee van de leegheid, d.w.z. irrealiteit, van alle dingen te verklaren als men de oorsprong daarvan zag in de onmacht die alle dingen in het vierde jhāna vertonen, dan wanneer men van de argumentaties uitgaat zoals die bij Nāgārjuna en zijn opvolgers te vinden zijn.

Historisch gezien (maar niet noodzakelijk voor deze personen) is argumentatie hier waarschijnlijk even secundair als in de oudste tijd, en zeker komt ook hier een oppervlakkige synthese met meditatie en andere zogenaamde volmaaktheden pas op de derde plaats.

En bij een verklaring met behulp van meditatieve concentratie zou het feit dat de leegheid voortdurend wordt geassocieerd met medelijden, veel minder een onbegrijpelijk paradox zijn.

De leegheid is dan namelijk voortgekomen uit een mentale toestand die niet kunstmatig, b.v. door kasina-oefeningen, tot stand kwam, maar zij ligt aan het eind van een weg waarbij het medeleven met alle levende wezens een centrale plaats inneemt en de existentiële zorgen van anderen wel degelijk ernstig worden genomen.

Binnenkort verschijnt bij E.J. Brill te Leiden: T. Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism.



ZUIVER

1. 'Ik zie een zuiver, hoogstaand mens, vrij van ziekte,
en door deze aanblik wordt men rein',
dit beseffend, als hoogste kennend,
zich vergapend aan het reine -
valt men terug op geloof.

2. Als zuiverheid komt
van wat gezien wordt door de mens,
of hij door geloof
het lijden achter zich kon laten,
dan zou de wereldling rein worden door een ander -
als hij zo spreekt, toch
verkondigt hij een theorie.

3. Een brahmaan zegt niet
dat loutering van een ander komt.
Te midden van het geziene, gehoorde
leefregels en geloften
of het gedachte,
te midden van goed en kwaad onbevlekt
verlaat hij wat hij ooit aannam
en laat zich niet meer in met meningen
in deze wereld.

4. Het oude achterlatend,
gekluisterd aan het nieuwe,
opwellingen volgend,
overstijgen zij gehechtheid niet.
Zij nemen op, zij werpen neer
zoals een aap een tak loslaat
na hem gegrepen te hebben.

5. Na uit eigen beweging
geloften op zich genomen te hebben
gaat men over toppen en door dalen,
gebonden door voorstellingen -
maar de wijze
die door weten Waarheid verworven heeft,
hij gaat niet over toppen en door dalen,
in zijn wijdse wijsheid.

6. Hij staat ongewapend tussen alle dingen:
het geziene, gehoorde of bedachte.
Hoe zou men van hem
- de ziener die met open geest leeft -
hier in deze wereld
een voorstelling maken?

7. Zij bedenken niets noch kennen zij voorkeur.
Niet spreken zij van 'hoogste reinheid'.
De knoop van het grijpen, die hen bond
maken zij los en
zij verlangen naar niets meer
in dit leven.

8. De brahmaan heeft begrenzing overwonnen.
Na iets ervaren of gezien te hebben
houdt hij het niet vast.
Door hartstocht
laat hij zich niet meeslepen.
Noch loopt hij warm voor passieloosheid.

Voor hem geldt hier niets als het hoogste.

Dit merkwaardige sutta is alleen te begrijpen wanneer men de oude commentaar daarop leest. Volgens de legende zou er namelijk een jonge man hebben geleefd, die zo zuiver was dat er lichtstralen uit zijn borst kwamen. Brahmanen leidden hem door het land en toonden hem aan de mensen, bewerend dat men alleen al door naar hem te kijken aanzien, rijkdom en een hemelse wedergeboorte kon verkrijgen. Wat hier ook van waar moge zijn, overal ter wereld bestaat er een volks geloof, dat het kijken naar bijzonder mensen heil of onheil kan brengen. Men denke aan het zogenaamde 'verzien': als een zwangere vrouw een zeer lelijk persoon ziet, zal haar kind daar later de sporen van dragen.

Deze tekst richt zich tegen dergelijk bijgeloof en meer in het algemeen tegen het vormen van speculatieve opvattingen op basis van wat gehoord en gezien wordt. Innerlijke zuiverheid komt niet van buiten, komt niet tot stand door naar zuivere mensen te kijken of naar hen te luisteren. Dat resulteert alleen in een 'kennen', in een theorie (vers 1 en 2). De ware brahmaan echter - hiermee worden wij toegesproken - blijft te midden van goed en kwaad onberoerd. Hij geeft leefregels, geloften en theorieën op. Zij (de mensen in de wereld) binden zich steeds weer aan nieuwe opvattingen en ideeën, gaan van de ene leraar naar de andere

als een aap die zich slingert van tak tot tak (vers 4). Wie zich bindt aan bepaalde opvattingen, kent 'ups' en 'downs', maar de wijze die ongebonden is, blijft evenwichtig en is eindeloos als de blauwe lucht. Hij kiest nergens partij voor, zijn geest is niet te peilen (vers 6).

Zuivere mensen spreken niet over 'reinheid' (vers 7). Zelfs daarnaar verlangen zij niet. De ware 'brahmaan' heeft alle begrenzing overwonnen: begeerte noch afkeer voelt hij voor wat hij meemaakt; hij staat boven alle tegenstellingen. Hij kent geen enkele dogmatische opvatting die hij als hoogste waarheid accepteert.

Onze tekst begint met te verwijzen naar een oud volksgeloof en gaat geleidelijk over in de vermaning 'zuiver' te blijven door geen speculaties en opvattingen van de buitenwereld over te nemen, zich niet aan de ervaringswereld te hechten, maar een geest te ontwikkelen die zuiver is als een bergmeer en onbegrensd als de wijde hemel.

Ānanda en Padmavajra

• • •

IR. J.E. BARBAS OVERLEDEN

Het bestuur van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme maakt met leedwezen melding van het overlijden van ir. J.E. Barbas. De heer Barbas overleed op 31 maart j.l. in Amsterdam. Hij is 62 jaar geworden.

Meer dan tien jaar is de heer Barbas lid van het bestuur van de Stichting geweest, gedurende vele jaren als tweede penningmeester.

Hij was nauw verbonden met de Theosofische Vereniging Afdeling Nederland, maar zijn belangstelling op het terrein van de geestelijke ontwikkeling van de mens strekte zich ver daarbuiten uit. Zo nam hij geregeld deel aan bijeenkomsten van de School for Oriental Studies in Noordwijkerhout. Nadat vele duizenden Tibetaanse lama's naar het Westen waren gevlucht voor de Chinese invallers in hun land, was hij een van de initiatiefnemers van de Stichting voor Hulp aan boeddhistische geestelijken. Ir. Barbas had een werkzaam aandeel in de organisatie van het eerste bezoek van de Dalai Lama aan ons land in 1973.

Hij was een bescheiden, beminnelijk mens, steeds bereid om een steentje bij te dragen in het werk van onze Stichting.

IdB

• • •

BOEDDHISME IN NEDERLAND IN VOGELVLUCHT (2)

door I. den Boer

Het boeddhisme in Nederland na de Tweede Wereldoorlog kreeg zijn eerste organisatorische aanzet uit de hoek van de theosofie.

Kort na de oorlog richtte mevr. M.A. Spruitenburg-Dwars in Huizen de Boeddhistische Vriendenkring op. Mevr. Spruitenburg had de oorlogsjaren (1939-1945) doorgebracht in India, waar zij secretaresse op het hoofdkwartier van de Internationale Theosofische Vereniging in Adyar was geweest. Zij hield bijeenkomsten bij haar thuis, die enkele tientallen belangstellenden uit het hele land trokken.

Onder hen was drs. E.H. Verwaal, die mettertijd de Buddhistische Vriendenkring Den Haag oprichtte, later omgedoopt tot de Nederlandse Buddhistische Vriendenkring. Verwaal gaf een eenvoudig gestencild tijdschriftje uit, getiteld De Samenspraak. Hij publiceerde in 1963 het bekende boekje *Wijzen naar de maan, een benadering van Zen.* (In 1974 verscheen van de hand van Ernst Verwaal en Robert The Tjong Tjioe: *Zomaar een glimlach, Chinese Zenmeditatie*). De Vriendenkring van Verwaal ontwikkelde zich voorspoedig. Midden jaren zestig had de kring leden uit Amsterdam en Rotterdam, maar het zwaartepunt lag in Den Haag. Zo kwam daar in de loop van 1966 op zaterdagen een studiegroep bijeen onder leiding van mevr. L.D. Bhakdi, de echtgenote van de ambassadeur van Thailand. De bijeenkomsten werden gehouden in het gebouw van de ambassade aan de Laan Copes van Cattenburch. Later werd de Haagse studiegroep nog enige tijd geleid door Ronald H. Poelmeijer uit Amsterdam.

Intussen was in Groningen Peter van der Beek zeer geïnteresseerd bezig met het boeddhisme. Het regelmatige contact met mevrouw Spruitenburg en haar Vriendenkring had zijn belangstelling voor de Buddha Dharma verdiept. In juli 1953 trad hij officiëel toe tot het boeddhisme en werd lid van The Western Buddhist Order, die in Europa werd vertegenwoordigd door de bekende Britse boeddhist Jack H. Austin. The Western Buddhist Order (WBO) was in 1951 in de Verenigde Staten opgericht door Ven. Sumangalo (Robert Stuart Clifton) als een organisatie 'dedicated to interpreting the Dharma to the West and establishing groups where none existed'.

Het eerste deel van deze beknopte geschiedenis van de ontwikkeling van het boeddhisme in Nederland verscheen in het nummer van september 1987 (jg. 19, nr. 2). Het derde deel (slot) zal in een volgend nummer van Saddharma verschijnen.

(Er is - begrijpelijk - vaak verwarring met de ook Western Buddhist Order genoemde kerngroep van lekenvolgelingen binnen de beweging The Friends of the Western Buddhist Order (FWBO), die in 1967 in Engeland werd opgericht door Dennis P.E. Lingwood, beter bekend als de Ven. Sangharakshita.)

Enkele jaren later werd Peter van der Beek 'appointed as a lay missioner of the Mahāyāna Sangha and representative of the Western Buddhist Order for the Netherlands'.

Door toedoen van Jack Austin, zelf ook orde-lid, kwam hij in contact met sterk Tibetaanse geöriënteerde orde van lama Anagārika Govinda (1895-1985), de Ārya Maitreya Mandala. Op 11 september 1965 ontving hij na de verplichte driejarige kandidatuur zijn wijding als ordelid van de AMM met de naam Panthaka; hij werd daarna aangesteld als nāyaka sthavira ('besturend oudste') van de broederschap Benelux van de AMM. In 1973 trad Van der Beek op eigen verzoek uit de orde AMM en beëindigde toen ook vrijwel al zijn overige organisatorische activiteiten met betrekking tot het boeddhisme.

Op oudejaarsdag 1965 schreef Peter van der Beek aan Ernst Verwaal een brief die een beslissende wending gaf aan de verdere organisatorische ontwikkeling van het boeddhisme in ons land. In de brief vroeg hij zich af: "...zou het niet mogelijk zijn ook in ons land een soort overkoepelende organisatie te creëren (zoals in Duitsland de Deutsche Buddhistische Union)" om de her en der opererende boeddhistische groeperingen met elkaar in verbinding te brengen.

Echo's

In Nederland waren in die jaren de echo's merkbaar van de groeiende belangstelling voor het boeddhisme in andere delen van de wereld. Duizenden lama's uit Tibet waren in 1959 naar India gevlucht na de Chinese inval in het rijk op het Dak van de Wereld. Geleidelijk waren ook lama's in Noord-Amerika en Europa terechtgekomen, onder meer in Zwitserland en Groot-Brittannië, en zij trokken veel mensen tot zich die in het boeddhisme waren geïnteresseerd. Het Tibetaanse boeddhisme was immers in de Verenigde Staten en Europa redelijk bekend geraakt door de Theosofische Vereniging.

Bovendien was het Zen-boeddhisme in de mode gekomen, in het bijzonder door de geschriften en lezingen van de Japanse, in de V.S. wonende, geleerde D.T. Suzuki. In het artistieke milieu oefende Zen, met zijn kunstzinnige en tegelijk intrigerende verschijningsvormen als een 'minimal art' in poëzie (de haiku en senryu), schilderkunst, architectuur, tuinaanleg en meditatie (de koan), een magnetische werking uit. De

schrijvers van de 'beat generation' herkenden in Zen een levensopvatting die aansloot bij hun afkeer van de consumptiemaatschappij. Jack Kerouac publiceerde in 1958 zijn geruchtmakende tijdsbeeld *The Dharma Bums*. Allen Ginsberg had in 1961 zijn 'early poems' uitgegeven onder de aan Zen ontleende titel Empty Mirror. In ons land sloot de dichter en schrijver Bert Schierbeek zich bij deze trend aan met *De tuinen van Zen, Een essay over het Zen-buddhisme* (1959). Tien jaar eerder (1949) was overigens in Nederland al een klein boekje van Alan W. Watts (1915-1973) verschenen, getiteld *Zen Buddhisme, Een nieuwe schets en inleiding*. Een Nederlandse vertaling van zijn veelgelezen boek The Way of Zen (1957) verscheen als *Zen-boeddhisme* in 1963.

Naast de modieuze interesse voor het boeddhisme - een interesse die echter een blijvende doorwerking heeft gehad, zowel in de Verenigde Staten als elders in de Westerse wereld - ging de wetenschappelijke studie van het boeddhisme voort, ook in Nederland. Aan de Rijksuniversiteit Leiden werd in september 1956 een leerstoel voor het boeddhisme gevestigd. Prof. dr. J.W. de Jong wees in zijn inaugurele rede, onder de titel *De Studie van het Boeddhisme; problemen en perspectieven*, op de coïncidentie dat de instelling van zijn leerstoel samenviel met de herdenking van het feit dat 2500 jaar geleden de Boeddha opging tot het Nirvana. "In Europa heeft het zwaartepunt van de studie van het Boeddhisme gelegen op de filologie," zei De Jong, "Aangezien op het gebied van de Oosterse studies slechts leerstoelen voor de Oosterse talen bestonden, is het veelal een Sanskritist of Sinoloog geweest, die zich op deze studie toelegde."

Maar De Jong meende - en hier sluit hij aan bij de 'tijdgeest' van die jaren - dat "de studie van het levende Boeddhisme en het directe contact met de Boeddhistische mentaliteit kunnen bijdragen tot een verdieping van ons inzicht," en hij concludeerde: "De belangrijkste taak van de onderzoeker van het Boeddhisme is het bestuderen van de Boeddhistische mentaliteit."

Prof. de Jong, die de voor de bronnenstudie van het boeddhisme belangrijkste talen (Sanskrit, Tibetaans, Chinees en Japans) beheerste, vertrok, helaas, in 1965 naar Australië waar hij hoogleraar werd aan de Australian National University in Canberra.

Nederlands Buddistisch Centrum

Terug naar de organisatorische perikelen van het prille boeddhisme in Nederland, en terug naar de oudejaarsbrief van Van der Beek. Verwaal reageerde op 3 februari 1966 verrassend op het idee van een overkoepelende organisatie voor de verspreide groeperingen in ons land: hij

wilde het voorzitterschap van de Vriendenkring, die ongeveer zestig leden telde, overdragen aan Van der Beek. Zelf had hij het als ambtenaar van het ministerie van Sociale Zaken eigenlijk te druk.

Drie weken later schreef Van der Beek terug dat hij er diep over had nagedacht, maar het verzoek om voorzitter te worden afwees. Groningen was te excentrisch gelegen om goede contacten met het westen van het land te kunnen onderhouden. Wel wilde hij de andere taken van Verwaal overnemen, onder meer de redactie van De Samenspraak.

Bij deze brief voegde hij een concreet plan, een concept voor de oprichting van een Nederlands Buddhistisch Centrum, geformuleerd in nauwe samenwerking met mr. L. Boer, lid van de Vriendenkring en als kandidaat voor het orde-lidmaatschap ook verbonden met de AMM.

Verwaal antwoordde niet. Hij was vermoedelijk al verhuisd naar Parijs, waar hij een functie had aanvaard. Er volgden nog contacten tussen Van der Beek en andere leden van de Vriendenkring.

Op 4 september 1966 schreef Van der Beek aan Ronald Poelmeijer: "Mijn 'plannen' inzake een NEDERLANDS BUDDISTISCH CENTRUM zijn waarschijnlijk niet realiseerbaar, aangezien ik niet *naast* de Buddhistische Vriendenkring nog een andere buddhistische organisatie wil oprichten, en ik van de zijde van de Vriendenkring tot nu toe geen enkele reactie heb ontvangen. De tijd is blijkbaar nog niet rijp om ook in Nederland een goede, representatieve organisatie te creëren, zoals in Duitsland bijv. de Deutsche Buddhistische Union.

"De kennelijke reorganisatie van de Vriendenkring kan ik overigens ook niet zo erg waarderen. De permanente binding aan de Ambassade van Thailand geeft - vrees ik - een te sterk accent op de orthodoxe theravāda-traditie. Wil het buddhisme enige betekenis kunnen hebben voor het Westen, dan moet het - mijns inziens - losgemaakt worden van een bepaalde school of secte. Als 'georganiseerde godsdienst' kunnen tegen het buddhisme veel van dezelfde bezwaren aangevoerd worden als tegen het christendom, of welke andere, geïnstitutionaliseerde godsdienst ook".

Op 8 oktober 1966 schreef het bestuur van de Vriendenkring hem een beslissende brief - in het Engels, omdat de Hon. President V. Busaparoek, eerste secretaris van de Thaise ambassade in Den Haag, die taal beter beheerste dan het Nederlands. De kring was "not convinced of the necessity of calling into being a so called Nederlands Buddhistisch Centrum". Als secretaris-generaal ondertekende A.A. Kollé eveneens de brief.

Met de kring liep het niet goed af. Een maand later ontvingen de leden een circulaire met de mededeling dat in overleg met de Ven. Tissadatto, een Thaise monnik van de Buddhapadipa Tempel in Londen, die als supervisor van de Vriendenkring optrad, was besloten de naam te veranderen in Buddhist Society in the Netherlands "daar wij meer een internationale dan een specifiek Nederlandse vereniging zijn".

In een brief van 8 februari 1967, schreef Van der Beek aan Poelmeijer: "...maar goed, nu is er dan een Buddhist Society in the Netherlands. Ik vind het allemaal erg jammer, omdat ik graag een voor het gehele buddhisme representatieve en onafhankelijke organisatie in Nederland zou willen zien, een Centrum waarin *alle* buddhistische activiteiten in Nederland naar evenredigheid en gelijkwaardig vertegenwoordigd zounen kunnen zijn".

De activiteiten van de Buddhist Society werden op 'oecumenische' basis voortgezet: er ontstonden contacten met Tibetaanse lama's in Engeland, die uiteindelijk leidden tot een hooglopend conflict in de kring. Op 5 oktober 1967 resulteerde de ruzie in een brief aan de leden waarin werd gesproken over "onverantwoordelijk en eigenmachtig handelen van een van de leden in verband met de komst van de Tibetaanse lama Trungpa Tulku Rinpoche" uit Londen, hetgeen ertoe had geleid dat "met ingang van heden het volledige bestuur is afgetreden en de Buddhist Society is ontbonden, daar deze geen werkelijke Buddhistische basis meer heeft". Was getekend A.A. Kollé en mej. Kh. Verloop.

Van der Beek en Boer lieten de lacune niet lang onopgevuld. Op 8 november 1967, dus een maand later, richtten zij samen met mej. J.J.C. Perk, B. Mertens en mej. V.F. Laterveer de Stichting Nederlands Buddhistisch Centrum op, gevestigd in Den Haag, met het doel "de studie van de beginselen van het boeddhisme in al zijn schakeringen en de praktische toepassing van deze beginselen aan te moedigen; de stichting streeft ernaar haar arbeid te verrichten in nauwe samenwerking met buddhistische organisaties en instellingen in Nederland." Al in februari van het volgende jaar verscheen onder redactie van Rev. Peter van der Beek AMM, Mr. L. Boer en Everhard K. Post het eerste nummer van een tijdschrift van het Centrum, getiteld Saddharma, dat inmiddels in zijn negentiende jaargang is.

In 1973 werd Van der Beek als eerste voorzitter opgevolgd door mr. Leo Boer (1919-1983). Als directeur van de Nederlandse Bond van Gemeente-ambtenaren was deze gewend leiding te geven aan een organisatie. Het is aan zijn sturende en stuwende bekwaamheden te danken geweest dat de Stichting ondanks allerlei centrifugale krachten overeind bleef. De naam werd op 15 december 1978 weliswaar gewijzigd in Stichting Vrienden van het Boeddhisme, maar de doelstelling bleef dezelfde.

Terzijde: de naamswijziging werd doorgevoerd als gevolg van de oprichting (op 25 juni 1978) van de Boeddhistische Unie van Nederland (BUN), die de overkoepelende functie van het Centrum overnam. De BUN paste in de opbouw van de jonge Boeddhistische Unie van Europa, waarbij nationale paraplu-organisaties zich konden aansluiten. Voorzitter van de BUN werd het bestuurslid van het Centrum mevr. dr. A.C.M. Kurpershoek-Scherft.

• • •

HELP DE THERESIAHOEVE!

Voor het Zencentrum Theresiahoeve is 1 juli een datum van "zijn of niet zijn". Voor die datum moet het bestuur aan de "huisbaas", de zusters van Neerbosch, laten weten of het de hoeve zal kopen.

Het ja of nee is afhankelijk van de toezeggingen voor financiële steun die de stichting Theresiahoeve vóór 1 juli ontvangt. In een brief aan de abonnees van het tijdschrift Zen en andere vrienden van het Zencentrum heeft het bestuur een oproep om steun gedaan.

Twee jaar geleden hebben de zusters van Neerbosch al aangekondigd dat zij met ingang van 1 januari 1989 een definitieve regeling voor het eigendom van de Theresiahoeve wilden treffen. Zij hebben nu de stichting de hoeve te koop aangeboden. Het aanbod geldt tot 1 juli a.s.

Het bestuur schrijft: "Opnieuw laten zij ons merken dat zij het werk van de Theresiahoeve een warm hart toedragen, want de prijs die zij aan ons voor de hoeve vragen, te weten 175.000 gulden, is gezien de waarde van het pand niet hoog."

De hulp aan de stichting Theresiahoeve kan worden gegeven in de vorm van een gift, een lening of een borgstelling. Giften zijn aftrekbaar voor de belastingen. De leningen (liefst renteloos of tegen een lage rente) wil de stichting in tien jaar terugbetalen, beginnend in 1993. De borgstellingen (minimum *ƒ* 200,–, maximum *ƒ* 5.000,–), zijn bedoeld als zekerstelling voor een hypotheek, die de Triodosbank zonodig wil verstrekken.

Het Zencentrum is vol levenslust. Vijf jaar geleden werden nieuwe plannen gelanceerd en, aldus het bestuur, die opzet is voor een belangrijk deel geslaagd.

"Rondom Jan van Bosheide en Judith Bossert als kern hebben velen in de afgelopen jaren in de hoeve gewoond en gewerkt, terwijl de regelmatig herhaalde sesshin, die werden gegeven door meesters als Gesshin Prabhása Dharma Roshi en Thich Nhât Hanh zoveel geïnteresseerden trokken, dat de slaapgelegenheid binnen de hoeve tot het uiterste is opgerekt."

De produktie van meditatie-artikelen, vooral meditatiekussentjes en -bankjes, loopt heel goed en sinds enkele jaren zijn de ambachtelijke activiteiten uitgebreid met boekbindwerk. Het tijdschrift Zen, opgericht in 1980, heeft bijna duizend abonnees en het aantal groeit nog steeds.

In het najaar zal het eerste "echte" boek bij de uitgeverij van Theresiahoeve verschijnen, deelt het bestuur mee. En in samenwerking met Ursula Richard zal een Duitse editie van het tijdschrift Zen worden uitgebracht.

Financiële steun aan de Theresiahoeve voor de aankoop van de hoeve is van harte welkom op girorekening nr. 4338141 t.n.v. Stichting Theresiahoeve 'Vriendenkring' te Langenboom. Wie meer bijzonderheden wenst over steun in de vorm van een lening of een borgstelling kan

bellen (tel. 08863-1277) of schrijven naar Theresiahoeve, Dominicanenstraat 24, 5453 JN Langenboom.

Denk aan de cruciale datum: 1 juli! Haast is geboden.

• • •

PROF. VETTER SPRAK OP LENTEBIJEENKOMST VAN VRIENDEN VAN HET BOEDDHISME

De Lentebijeenkomst van de Vrienden van het Boeddhisme werd gehouden op zaterdag 16 april j.l. in De Kosmos te Amsterdam.

Op de goedbezochte bijeenkomst sprak 's ochtends, na een puja onder leiding van de voorzitter, prof. dr. R.H.C. Janssen, de Leidse boeddholoog prof. dr. T. Vetter over Twee wegen naar de verlichting. De tekst is elders in dit blad afgedrukt. In de discussie na zijn lezing werd een aantal punten nog verduidelijkt.

Drs. M.G.C. Schouten deed 's middags aan de hand van dia's verslag van een uitermate boeiende pelgrimstocht langs de heilige plaatsen van het boeddhisme in India en Nepal. Een korte meditatie voor degenen die eraan wensten deel te nemen, sloot de lentebijeenkomst af.

De gebruikelijke Herfstbijeenkomst zal worden gehouden op zaterdag 15 oktober a.s., eveneens in De Kosmos te Amsterdam. Prof. dr. K. Walf, hoogleraar aan de Nijmeegse universiteit, zal een inleiding houden met als vermoedelijk onderwerp Boeddhisme en Taoïsme. Een gedetailleerd programma zal tijdig worden toegestuurd.

• • •

NIEUW BESTUURSLID SVB

Het bestuur van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme is onlangs aangevuld met drs. Victor J. van Gemert, die de functie van tweede secretaris zal vervullen. Hij neemt geleidelijk een aantal taken over van de eerste secretaris, de heer Roscam Abbing.

Het bestuur bestaat nu uit: prof. dr. R.C.H. Janssen, voorzitter; ing. W.J. Roscam Abbing, eerste secretaris; drs. N.J.M. Arts, penningmeester, alsmede mevr. dr. A.C.M. Kurpershoek-Scherft en de heren I. den Boer, V.J. van Gemert, B. Mertens, drs. M.G.C. Schouten en prof. dr. V. Westhoff. Adviseur van het bestuur is drs. M.G.D. Ondei.

De heer Arts heeft te kennen gegeven dat hij wegens drukke werkzaamheden het penningmeesterschap wil neerleggen. Het bestuur zou het op prijs stellen als kandidaten voor de functie zich in verbinding zouden willen stellen met de voorzitter, prof. Janssen, tel. 071-175025.

• • •

Boeddhisme/christendom

De hoogleraren Abe Masao (Japan, Chicago), J. van Bragt (Nagoya, Japan), P. Knitter (Cincinnatti, V.S.) en H. Waldenfels s.j. (Bonn) zullen hoofdpersonen zijn op een conferentie over Boeddhisme en Christendom, die van 17-19 juni wordt gehouden op de Tiltenberg te Vogelenzang, in samenwerking met het Nederlands Boeddhistisch Studiecentrum, verbonden met de Stichting Vrienden van het Boeddhisme.

De thema's van de conferentie zullen zijn: Lijden, verlichting en verlossing, en sociale verantwoordelijkheid in Boeddhistisch en christelijk perspectief.

Inlichtingen: de Tiltenberg, tel. 02520-17044.

Vipassana

Het internationale Meditatie Centrum UK, Splatts House, in Heddington (Engeland) houdt twee keer per maand cursussen, waaraan veelvuldig mensen van allerlei religies, rassen, landen en culturen deelnemen. De cursussen zijn gebaseerd op het Edele Achtvoudige Pad van de Boeddha. Concentratie wordt onderwezen door anapana-meditatie (aandachtig waarnemen van de ademhaling), en wijsheid door vipassana-meditatie. De cursussen in Nederland zijn op dezelfde leest geschoeid.

In ons land wordt van 14-24 oktober een dergelijke cursus gehouden in de Looz Corswarem Hoeve, Heeswijk (N.Br.). De leiding berust bij Matthijs Schouten. (In tegenstelling tot de mededeling in de vorige Saddharma kunnen Sayama en Saya U Chit Tin dit jaar niet naar Nederland komen. Vandaar de gewijzigde data, plaats van samenkomst en leiding).

Inlichtingen: Oude Gracht 124, 3511 AW Utrecht, tel. 030-311445.

Tiltenberg

Gesshin Prabhasadharma Roshi leidt van 14-24 juli (14-19 + 19-24 juli) en Ama-Samy Gen-un-ken Sensei van 19-28 augustus (19-23 + 24-28 aug.) een intensieve zen-meditatie (sesshin) op de Tiltenberg in Vogelenzang.

Weekends ter voorbereiding en voortzetting van de sesshin, waaraan ook beginnenden kunnen deelnemen (er is voor hen een afzonderlijke begeleiding), worden aldaar gehouden van 16-18 september en van 18-20 november. De coördinatie is in handen van Mimi Maréchal in samenwerking met Ursula Giger en/of Mineke van Sloten.

Inlichtingen: de Tiltenberg, Zilkerduinweg 375, 2114 AM Vogelenzang, tel. 02520-17044.

Theresiahoeve

Iedere eerste zaterdag van de maand vindt een zitwerkdag plaats; begeleiding Judith Bossert of anderen van de Theresiahoeve.

Van 21-24 juni wordt een sesshin gehouden met studie van de Lankavatara-sutra en van 25 juni - 3 juli een zevendaagse sesshin voor geoefenden, geleid door Prabhasadharma Roshi. Dennis Genpo Merzel leidt sesshin van 20-27 augustus en van 11-18 december. Inlichtingen over deze sesshin: Tineke Hartgers, Marcusstraat 5-1 hoog, 1091 TH Amsterdam, tel. 020-945104/947835.

Een priester van de Throssel Hole Priory, een zenmeditatiecentrum in Engeland, leidt van 22-25 september een zen-training in Nederland. Inlichtingen: Rudolf Hartoung, tel. 050-423907.

Plaats van genoemde trainingen: Theresiahoeve, Dominicanenstraat 24, 5453 JN Langenboom (N.Br.) tel. 08863-1277.

Maitreya Instituut

Van 17 t/m 19 juni leidt Lama Geshe Konchog Lhundup een weekend over boeddhistische psychologie, getiteld "Lo.rig en de vier Edele Waarheden". Van 8 t/m 22 juli leidt de Lama de zomercursus 1988.

Plaats van beide gebeurtenissen: Het Maitreya Instituut, Heemhoeveweg 2, 8166 HA Emst (bij Apeldoorn), alwaar ook inlichtingen kunnen worden verkegen; tel. 05787-1450.

Nyinga Centrum Nederland

Vanuit de Nyinga-traditie van het Tibetaanse boeddhisme worden de volgende cursussen gegeven:

Van 4 t/m 8 juli, 10.30-16.00 u., "Kum Nye intensive".

In het kader van de cursussen Ruimte Tijd en Kennis, van 24 juni (20.00-22.00 u.), 25 juni (10.00-19.00 u.) en 26 juni (10.00-16.00 u.) een weekendcursus "Op vleugels van gewaarzijn".

Beide cursussen worden begeleid door Robert Hartzema en worden gegeven in De Kosmos, Pr. Hendrikkade 142, Amsterdam. Inlichtingen en aanmelding: tel. 020-267477.

Dharmadhatu

De adressen van de Dharma Studiegroepen zijn:

Amsterdam: 1e Jacob van Campenstraat 4, 1072 BE Amsterdam, tel.: 020-794753.

Groningen: Akkerstraat 18, 9717 KJ Groningen, Lisette van Ardenne, tel. 050-711927.

Leiden: Hofdijck 13, 2341 NA Oegstgeest, Ineke de Wit, tel. 071-177446.

Utrecht, Gruttersdijk 52bis, 3514 BJ Utrecht, Rudolf van Zonneveld, tel. 030-316996.

● ●



De Boeddha-figuur op het omslag van Saddharma stelt Amida voor, de Boeddha van het Oneindige licht, gezeten in de handhouding van meditatie. Het achttiende-eeuwse Japanse beeld bevindt zich in het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden. Foto Else Madelon Hooykaas.

